

Democracia y genética*

Ángel Puyol

INTRODUCCIÓN¹

La idea y la práctica de la democracia actual se pueden ver seriamente alteradas como consecuencia de los imparables avances de la genética. Ésa es la tesis que quiero defender en este artículo, cuyo principal argumento resumo a continuación. La democracia, tal como la entendemos desde los griegos, y a pesar de sus múltiples variaciones, presupone una creencia que actúa como una condición *sine qua non* de sí misma: la igualdad natural de los ciudadanos. Obviamente, no se trata de que los ciudadanos tengamos una naturaleza idéntica; basta con suponer que poseemos unas capacidades similares para lo que es socialmente importante. La democracia ateniense se basó en la creencia de que los ciudadanos libres de Atenas compartían una naturaleza igual entre sí, y diferente a la de esclavos, mujeres y extranjeros, a los que se les negaba, por esa razón, la igual ciudadanía. La igualdad natural se refiere también a lo que Rousseau llamó «una igualdad de hecho real e indestructible en el estado de naturaleza», que hace que «la sola diferencia de hombre a hombre no sea tan grande como para hacer dependiente a uno del otro». Las democracias actuales han logrado superar los viejos –pero hasta hace poco vigentes– prejuicios sobre la desigualdad natural entre hombres y mujeres para hacerse cargo de los asuntos políticos. La igualdad natural es una idea imprescindible a la democracia por cuanto supone la ilegitimidad de cualquier sistema social y político basado en la superioridad natural de unos individuos sobre otros, a través de un sistema de castas o de cualquier otro tipo de aristocracia natural. En la actualidad, nadie –razonablemente– duda de que todos los seres humanos, independientemente de las diferencias culturales, poseen potencialmente unas capacidades similares para tratar y decidir sobre los asuntos sociales y políticos importantes, incluida una igual capacidad para la de-

* Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de investigación «La normatividad de las teorías éticas a la luz de los problemas que plantean las biotecnologías» (BFF2002-04394-C02-02), que financia el MCyT.

¹ Este texto reproduce, con muy ligeras variaciones, otro anterior publicado en A. Puyol (ed.), *Bioética y globalización*, Donostia: Erein, 2004, titulado «Genética y justicia: la escisión de la humanidad». El cambio de título se justifica aquí por coherencia con la edición del volumen.

liberación pública sobre los intereses comunes. Pues bien, los avances en genética, sobre todo la aplicación de las tecnologías genéticas de mejora, pueden romper –incluso definitivamente– la creencia en esa igualdad natural de todos los humanos que subyace a la idea de democracia.

La genética ha sido, desde sus inicios modernos, la punta de lanza de la bioética. Ningún miedo ni peligro asociado a las ciencias de la vida supera a los derivados de la genética. La eugenesia, la clonación, la patentación de la vida humana, las plantas transgénicas, acaparan los mayores recelos que la bioética no cesa de analizar y denunciar. Con la globalización, es decir, con el intercambio y la aplicación a escala mundial de los conocimientos de los genes, esos recelos no hacen sino aumentar. Los medios de comunicación muestran día sí día también nuevos ejemplos y motivos para desconfiar de la ingeniería genética en manos de científicos y políticos sin escrúpulos. Desde la archifamosa oveja Dolly hasta la selección del sexo de los bebés, desde la guerra de las patentes suscitada por el Proyecto Genoma Humano hasta el recuerdo tenebroso de la eugenesia experimentada por los nazis, las posibilidades abiertas por la genética estimulan nuestros más atávicos temores.

Sin embargo, nada de eso es comparable a una de las posibles consecuencias trágicas de la manipulación genética: la escisión de la humanidad. Una posibilidad que, paradójicamente, no va a depender tanto de los desvaríos de unos científicos locos como del deseo tan antiguo como humano, demasiado humano, de buscar lo mejor para los propios hijos. La manipulación genética, unida a la desigualdad socioeconómica existente, puede llegar a bifurcar el camino seguido hasta ahora por la humanidad, unificado en su momento con el triunfo evolutivo del Homo Sapiens. Además, un hecho de esa magnitud va a tener el poder, incluso, de subvertir los valores éticos tal como los conocemos hoy día, hasta el punto de que las herramientas intelectuales con que hasta ahora denunciábamos los peligros de la ciencia para la humanidad pueden dejar de funcionar con la especie humana dividida.

No soy el único que en los últimos años ha hablado de estos temas. Jurgen Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*, Francis Fukuyama en *El fin del hombre* y el espléndido *Genética y justicia* de los menos conocidos A. Buchanan, D. Brock, N. Daniels y D. Wikler, ya han dado voces de alarma autorizadas sobre los peligros de la ciencia genética para la identidad humana. Pero ninguno de ellos, hasta la fecha, ha insistido en una de las consideraciones que antes apuntaba: la posibilidad de que los valores con que hasta ahora tratamos esas cuestiones (sobre todo el valor de la igualdad) nos resulten progresivamente inservibles a medida que el problema aumente.

Mi planteamiento parte del presupuesto de que los valores y los ideales morales y políticos están estrechamente vinculados a los contextos en que se ubican, mucho más que a disquisiciones teóricas ideales, abstractas o apriorísticas. De manera que si los contextos (sociales, políticos, económicos, científicos o biológicos) cambian, entonces los valores y los principios de la ética y la política se ven afectados por ese cambio, hasta el punto de que el sentido y el significado que hasta el momento poseían se puede ver seriamente alterado. Eso es lo que creo que le puede suceder al valor de la igualdad moral y política de los seres humanos con la implantación a gran escala de la tecnología genética, especial-

mente de uno de los usos posibles de dicha tecnología que consiste en la mejora de las características genéticas de los seres humanos.

La tecnología genética permite ya, y previsiblemente lo hará aún más en el futuro, la manipulación con fines de mejora, y, por tanto, no solamente con fines terapéuticos o de tratamiento. Esto supone que, en el extremo, podremos crear individuos más fuertes, más altos, más hermosos, con mejor carácter y más inteligentes de lo que determinaría el azar. Tal cosa se puede lograr con la terapia génica, que consiste en introducir genes nuevos en los individuos o, de modo más radical, con la terapia germinal, es decir, introduciendo los nuevos genes en las células reproductoras, con lo cual la modificación se perpetúa en las futuras generaciones. Por supuesto, se trata de una hipótesis más que de una realidad, pero no es una simple fantasía a tenor de los vertiginosos avances que se están produciendo en genética. Actualmente, esta posible realidad se topa con algunos problemas técnicos, así como con problemas teóricos que van más allá de la ciencia de la genética, como por ejemplo saber en qué consiste realmente la inteligencia o contar con el papel inevitable que el ambiente juega en su desarrollo. Sin embargo, no me parece que el argumento de que todavía se trata, en sus más radicales efectos, de ciencia ficción, deba impedir plantearnos la gravedad de sus implicaciones morales. Más o menos lejana, se trata de una posibilidad real, y la filosofía debería estar en condiciones de anunciar algunos de los problemas venideros, además de los actuales que, por otra parte, son más fáciles de ver por todo el mundo.

A partir de ahora seguiré el siguiente guión. En primer lugar, afirmo que las tecnologías genéticas de mejora posiblemente crearán una nueva desigualdad social que dará lugar a una discriminación, también nueva pero mucho más poderosa que las anteriores, que podríamos denominar *genoísmo* (a falta de una palabra más afortunada). En segundo lugar, que el *genoísmo* no se podrá combatir con los argumentos de la filosofía moral y política con que hasta ahora se hacía frente a las discriminaciones injustas o arbitrarias. Lo que nos conduce, en tercer lugar, a la idea de que debemos reinterpretar algunas de esas ideas, vinculadas a la igualdad y la libertad humanas, con el fin de readecuar nuestras intuiciones morales básicas y las teorías éticas normativas en el nuevo contexto propuesto por las tecnologías genéticas. Antes de todo eso, quiero mostrar que la crítica de Habermas a la manipulación genética está desenfocada.

HABERMAS YERRA EL TIRO

Las tecnologías genéticas que tienen como fin la mejora o el perfeccionamiento de los individuos modificarán la comprensión tradicional de la ética y la política. Pero no tanto en el sentido que explica Habermas en su libro *El futuro de la naturaleza humana*, o sea, alterando la autocomprensión moral del individuo, su identidad moral, sino en otro distinto, que tiene que ver con la igualdad y la libertad políticas más que con la autonomía moral.

Habermas se ha introducido en el creciente debate sobre la eugenesia advirtiendo que las modificaciones genéticas de las personas socavan su identidad como miembros de la especie. Con la intervención en los genes (incluso sin necesi-

dad de buscar una mejora, sino simplemente con finalidades terapéuticas) se produce una intromisión en lo que hasta ahora era un territorio *indisponible* de la naturaleza. La medicina, desde siempre, ha alterado los procesos naturales de la enfermedad con el fin de sanar el organismo, pero la novedad de la intervención genética es que modifica la identidad de la especie. La manipulación genética, según Habermas, conlleva algo más que una simple interrupción de la enfermedad. La violación de lo indisponible en la naturaleza humana destruye la base de la libertad de las personas manipuladas genéticamente. ¿De qué manera? Creándoles el sentimiento de que son menos libres debido a que su capacidad para elegir un modo de vida u otro ha sido reducida por la decisión de terceras personas. «Con la decisión irreversible que una persona toma respecto a la dación natural de otra surge una relación interpersonal desconocida hasta ahora. Este nuevo tipo de relación hierde nuestros sentimientos morales», porque las personas pasan a 'depender a ciegas de la decisión no revisable de otra persona', que ha marcado su destino, y 'al descontento con su destino sólo le quedan las alternativas del fatalismo o el resentimiento' (Habermas, pp. 26-7).

La identidad de la especie se ve amenazada, según Habermas, debido a la programación genética. Una identidad que es, a la vez, natural y moral, puesto que «la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales» (Habermas, p. 37). Pues bien, estoy de acuerdo con Habermas en que la identidad de la especie está amenazada por culpa de la manipulación genética, sobre todo si ésta persigue una mejora o perfeccionamiento de los individuos. Pero, en mi opinión, Habermas yerra en el análisis de las consecuencias morales de esa amenaza. En primer lugar, se centra en los sentimientos de libertad de las futuras personas *programadas* y no en las creencias sociales alrededor de la manipulación genética, que serán, a mi juicio, las verdaderas responsables de los sentimientos de pérdida de libertad de los seres humanos. En segundo lugar, al centrarse en la autonomía moral como núcleo de la identidad de la especie, Habermas descuida el verdadero campo de batalla de la ética en relación a la genética: la igualdad moral y política. Y, finalmente, no comparto con él la necesidad de situar el problema en el terreno de lo ontológico, aunque sea en el espacio, menos pretencioso metafísicamente, de la ontología moral, sino que más bien creo que la respuesta al problema ético de la genética debe pasar por un replanteamiento de la concepción moral de la persona, de la condición ética de lo humano, sin necesidad de hacerla depender de ningún tipo de ontología.

Respecto al primer punto, varios son ya los autores que han minimizado los hipotéticos sentimientos de «fatalismo o resentimiento» de los individuos genéticamente modificados. Algunas de esas críticas están recogidas y replicadas por el propio Habermas en su libro. A mi juicio, sin embargo, si bien es cierto que, como consecuencia de los avances en genética, puede surgir un sentimiento de pérdida de libertad con fuertes implicaciones morales y legales, en realidad se trataría de un sentimiento más colectivo que individual, y se sustentaría en la pérdida de confianza en la libertad y la responsabilidad individuales a que conduciría el creciente protagonismo del determinismo genético en la conducta humana.

El segundo punto de crítica a Habermas me parece mucho más grave, y es el que centra este escrito. Creo que el problema fundamental de la manipulación ge-

nética no tiene que ver tanto con la pérdida de autonomía cuanto con la pérdida de sentido de la idea de igualdad moral y política. Sobre todo, a partir de la posibilidad de utilizar la tecnología genética más allá de los tratamientos contra las enfermedades, es decir, con la intención de perfeccionar la naturaleza humana.

UNA NUEVA DISCRIMINACIÓN: EL GENOÍSMO

El uso de una tecnología que puede multiplicar las capacidades competitivas de los individuos tiene una importancia añadida desde el punto de vista de la justicia porque el acceso a esa tecnología será previsiblemente desigual debido al hecho de que será inicialmente muy cara, como advierten los expertos (Mehlman y Botkin, 1998). Si la tecnología de mejora no se reparte con igualdad, las personas verán desigualmente afectadas sus oportunidades sociales, en la medida en que los rasgos genéticos susceptibles de ser potenciados o mejorados situarán a los individuos en una línea de salida *irreversiblemente* desigual en la competición por las posiciones sociales relevantes. Irreversible en el sentido de que la educación y la socialización casi nada podrán hacer ya por reequilibrar los orígenes naturales diferentes. El poder de la desigualdad genética barrerá, como nunca, cualquier intento de compensación de las desigualdades a través del ambiente. No sólo por el hecho de la desigualdad natural en sí, ya que tal desigualdad ha existido siempre, sino porque ésta ya no dependerá del azar sino del poder económico. Las familias con un poder adquisitivo alto podrán incrementar las ventajas genéticas de sus hijos, rompiendo de esa manera la compensación que el azar introducía en la herencia de los talentos naturales, y que permitía a los hijos de los perdedores en la competición social y económica poder llegar a los puestos socialmente relevantes con una política de igualdad de oportunidades educativas. Si ese azar se elimina, un nuevo escenario social como el descrito en la película *Gattaca* o en el libro de Aldous Huxley *Un mundo feliz* es, de esta guisa, angustiosamente posible. Y una nueva discriminación social, mucho más despiadada que las anteriores, se afianzará en la sociedad del futuro: el *genoísmo*. Los que no hayan sido genéticamente mejorados podrán llegar a ser laboral, educativa y socialmente discriminados con argumentos derivados de la eficiencia productiva.

Podemos pensar que ese resultado se evitará prohibiendo el acceso a las tecnologías genéticas de mejora. Sin embargo, tal prohibición plantea serios problemas tanto en la teoría como en la práctica. En la teoría, presupone una distinción siempre problemática entre tratamiento de las enfermedades y mejora o perfeccionismo. Es una distinción problemática porque presupone un estado de normalidad física y psíquica cuya definición no está libre de valores. Los ejemplos de la homosexualidad y la masturbación, consideradas patologías en épocas recientes, suelen ser muy recurridos en este caso. Pongamos otro ejemplo más interesante para el tema que nos ocupa. Imaginemos a dos niños igualmente bajitos. La causa de la baja estatura de uno de ellos es una afección en la hormona de crecimiento, mientras que en el otro la estatura viene determinada por el hecho de que los padres ya son muy bajos, pero no padece ninguna alteración médicamente observable. Ambos mejorarían su altura, no obstante, con el mismo

tratamiento médico. ¿Deberíamos negarle el tratamiento al segundo niño con el argumento de que sería equivalente a una mejora, de que supondría una desviación del *normal funcionamiento de la especie*, en palabras de Norman Daniels? Pese a reconocer que existen zonas grises, los partidarios de la distinción entre tratamiento y mejora insisten en defender su posición con el argumento de que las ventajas de dicha distinción superan a los inconvenientes (Buchanan *et al.*, 2002). Sin embargo, creo que tales autores no tienen en cuenta un problema fundamental del criterio del normal funcionamiento de la especie, y es que la utilización de las tecnologías de mejora genética puede modificar en el futuro lo que sea un normal funcionamiento de la especie. Pongamos por caso que gracias a dichas tecnologías la estatura media de los niños del futuro —algunos de los cuales se verán beneficiados por las herencias *mejoradas* de generaciones anteriores— sube varios centímetros, ¿seguirá entonces siendo *normal* la baja estatura de los niños cuyos padres y abuelos no se beneficiaron de las mejoras genéticas? Si la mayoría de los niños del futuro son *por naturaleza* mucho más altos que los de ahora, ¿será todavía *normal* tener la misma estatura que un niño bajito de hoy? Si, para esos autores, la respuesta sigue siendo positiva, sin duda se tratará de una normalidad claramente condenatoria para los afectados.

Sin embargo, aunque nos pusiésemos de acuerdo en la distinción entre tratamiento y mejora, surgirían problemas prácticos que pondrían en un aprieto a las políticas de censura de las mejoras. Esos problemas provendrían de la más que posible aparición de un mercado negro o paralelo al legal que acabaría suministrando las tecnologías de mejora al mejor postor². Así pues, el acceso desigual por razones económicas continuaría existiendo. En otro lugar me he referido a las diferentes posibilidades de hacer frente a dicho problema desde la justicia distributiva, analizando los diversos criterios de equidad que podemos aplicar al acceso igualitario a la tecnología genética de mejora (Puyol, 2001), incluyendo el criterio de la lotería como último recurso. El resultado es que, en la práctica, difícilmente podremos eliminar un mercado paralelo que funcionará a partir de un valor genuinamente humano: los padres desean lo mejor para sus hijos, aunque ese deseo no coincida e incluso vaya en contra de lo que es mejor para el conjunto de la sociedad.

Pero no sólo el mercado paralelo generará la desigualdad de acceso a las tecnologías de mejora genética. Muchas familias previsiblemente no se dejarán convencer por la promesa de que la manipulación genética mejorará globalmente la vida de sus descendientes. Podrán esgrimir razones morales de desacuerdo con la utilización de medios artificiales y tecnológicos con el fin de alterar lo que la naturaleza tenía previsto. O bien podrán esgrimir razones prudenciales relacionadas con los efectos secundarios imprevisibles de tales manipulaciones. O incluso podrán argumentar que desde el punto de vista del bienestar global de sus hijos, que incluye la felicidad o los sentimientos adversos de los que habla Habermas, la manipulación

² El mercado paralelo surgiría como alternativa a la prohibición del acceso a las tecnologías de mejora genética. En este escrito estoy analizando las razones de justicia y de igualdad para poner en tela de juicio este tipo de tecnologías. Pero, obviamente, también hay otras razones morales que podrían contribuir a la prohibición, como por ejemplo la amenaza a la diversidad humana. Véase, a este respecto, Peter Singer, «De compras por el supermercado genético», *Isegoría*, n. 27, 2002, pp. 19-40; y Martha Nussbaum, «Genética y justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia», *Isegoría*, n. 27, 2002, pp. 5-17.

genética tiene más inconvenientes que ventajas. Sea como fuere, incluso con poder adquisitivo suficiente algunas personas denegarán voluntariamente el acceso de sus hijos a las tecnologías de mejora genética. Pero el resultado, desde el punto de vista de las oportunidades sociales de esos niños y niñas, será el mismo que si el acceso estuviese vedado por razones económicas o de otro tipo.

Otro posible escenario a favor de la igualdad sería el acceso obligatorio a las tecnologías de mejora genética. Si no es posible nivelar por abajo, con la prohibición, tal vez se podría nivelar por arriba. En ese caso, todos los futuros niños y niñas deberían utilizar obligatoriamente, como un deber y no sólo como un derecho, los servicios genéticos de mejora con el argumento de que es un bien para ellos como individuos (¿a quién le puede amargar el dulce de ser más alto, más guapo, más fuerte o más inteligente?) y como miembros de la sociedad (sin esas mejoras estarían en clara desventaja social). La obligatoriedad del uso de las mejoras genéticas sería equivalente a la escolarización obligatoria. Al fin y al cabo, ambos servicios cumplirían idéntica función social. Sin embargo, es fácil adivinar los problemas tanto éticos como técnicos de esa medida política. Desde la ética, una obligatoriedad tal violaría la libertad de las familias en un campo previsiblemente polémico como el uso de las tecnologías de mejora genética, además del peligro de reducir la diversidad humana, con todos los inconvenientes morales y evolutivos que ello implicaría, o de alterar injustificadamente la dotación genética de las generaciones futuras. Parte de esa polémica vendría también motivada por la pluralidad moral y cultural en la definición de lo que sea una mejora genética. Lo que consideramos como un activo natural valioso depende en parte de lo que es para nosotros una vida humana buena. Además, seguiría siendo discutible cuáles son los rasgos deseables: ¿es deseable el altruismo, la iniciativa personal, la disposición a cooperar siempre? No respetar las diferentes valoraciones de lo que es un rasgo genético valioso sería equivalente a no respetar las diferentes concepciones de la vida buena, algo que es claramente incompatible con una sociedad liberal. Por otra parte, desde un punto de vista técnico, se mantendría el obstáculo del coste económico de una política de ámbito global como ésta.

Pero si realmente no se lleva a cabo un igual acceso a las tecnologías de mejora genética, cosa que parece más que probable si se aceptan las razones morales, culturales y económicas que he esgrimido hasta ahora, no sólo se daría lugar a una sociedad claramente desigual, en la que las desigualdades sociales y económicas existentes se verían acentuadas y multiplicadas por las desigualdades en la utilización de la tecnología de los genes, sino que la misma idea de igualdad, con la que hasta ahora la ética y la filosofía política intentaban reequilibrar las desigualdades políticas, sociales y económicas, se verá gravemente amenazada.

LA QUIEBRA DE LA IGUALDAD NATURAL

Existen dos mecanismos de compensación de las desigualdades socioeconómicas producidas por las diferencias de talentos: la igualdad de oportunidades y la igualdad política. La igualdad de oportunidades compensa de dos maneras diferentes. Por un lado, permite que los individuos partan de igualdad inicial en la

competición social. El objetivo es que los talentos personales puedan sobresalir con una instrucción igual para todos. La instrucción es igual, entre otras cosas, porque a priori no se sabe qué talentos ni qué individuos talentosos brillarán con luz propia. Por otro lado, la igualdad de oportunidades cumple un papel fundamental en favor de la justicia social, puesto que lleva implícita la promesa de que los hijos de los perdedores en la competición social partirán cada nueva generación en igualdad de condiciones naturales con los descendientes de los triunfadores socialmente. Esa promesa viene avalada empíricamente por el hecho de que el talento natural es un bien distribuido azarosamente entre la población, con independencia de los talentos y la fortuna social y económica de sus progenitores. Por todo ello, la creencia social en la igualdad de oportunidades es un activo de la sociedad democrática y socialmente justa.

Como también lo es la igualdad política. La igualdad política se fundamenta en la creencia de que las personas nacemos «libres e iguales», una creencia típicamente moderna, que podemos rastrear en filósofos como Hobbes, Tocqueville o Rousseau. La creencia en la igualdad natural («hay en el estado de naturaleza una igualdad de hecho real e indestructible», dice Rousseau), o al menos la creencia de que las diferencias naturales entre las personas no son tan profundas que «la sola diferencia de hombre a hombre sea tan grande como para hacer dependiente a uno del otro» (Rousseau, p. 296), es la raíz de la concepción moderna de la igualdad moral y política. Tanto en la versión liberal de la igualdad de voto como en la versión republicana, más ambiciosa, de la igualdad de influencia en el poder político (que expresa magníficamente Rousseau con la sentencia de que ningún ciudadano tenga el poder suficiente para establecer una dependencia *antinatural* entre ellos), la igualdad política se basa en la creencia de que las diferencias naturales entre las personas no son lo bastante grandes como para que nadie deba ser excluido de la participación igualitaria en política por razón de talento.

Pues bien, las tecnologías de mejora genética pueden romper la base natural de esa creencia. En dos sentidos. Uno: multiplicando las desigualdades naturales, ensanchando la brecha entre los mejor dotados y los peor dotados por la naturaleza en aquellos aspectos que más afectan a las oportunidades sociales. Y dos: eliminando el hecho de que las personas somos por naturaleza potencialmente iguales en cuanto a talentos, es decir, a priori o antes de la educación no es posible determinar los futuros talentos de nadie. Si la distancia entre los talentos aumenta y si éstos ya no se distribuyen entre la población por el azar, sino que existe una planificación que, además, otorga a los hijos de los privilegiados socialmente la garantía de que heredarán meritocráticamente (con parámetros de mérito personal y no sólo de economía o posición social de la familia) esos privilegios, los ideales de igualdad de oportunidades y de igualdad política se desvanecerán. La igualdad de oportunidades dejará de tener sentido porque ya no será verdad que la naturaleza nos hará potencialmente iguales. Los hijos de los pobres heredarán la inferioridad competitiva de sus padres al no tener acceso a las tecnologías de mejora genética. Podemos pensar que las diferencias de talentos tal vez no puedan ser muy grandes con la aplicación de las tecnologías de mejora, puesto que, al fin y al cabo, la genética tampoco podrá hacer milagros. Pero la discriminación no se suele medir con un baremo meramente cuantitativo. El hecho de que algunos estén *mejorados* será una garantía suficiente para que obten-

gan ventajas definitivas en la competición social, cerrándose sistemáticamente sus puertas a los *no mejorados*, independientemente de que la mejora no los diferencia cuantitativamente en exceso.

Por otro lado, también se quebrará la creencia de que todos somos capaces de deliberar políticamente en igualdad de condiciones. Si recordamos los debates de la antigua Grecia entre los defensores de la esclavitud y sus detractores, el argumento naturalista acababa siendo la piedra de toque de dicho debate. Los defensores de la igualdad política argumentaban que las diferencias naturales son demasiado pequeñas como para excluir de la deliberación política a algunas personas por ese motivo. Al romperse la creencia en la igualdad natural de los seres humanos, el riesgo de que esa desigualdad traspase el campo de lo social y se instale también en lo político es enorme. Si los individuos mejorados acabarán copando meritoriamente los lugares sociales relevantes, ¿por qué contar con los no mejorados para dirigir el destino político de todos?

El problema para la ética actual es que hasta ahora las discriminaciones sociales y políticas, incluso las que se justifican con argumentos derivados de la naturaleza, son vencidas con la creencia de que ésta no impone desigualdades suficientemente fuertes como para renunciar al ideal de igualdad básica entre los humanos. Tras siglos de disputas, el pensamiento y la sociedad contemporáneos han llegado a la conclusión de que las desigualdades sustanciales se deben, en su mayor parte, a diferencias culturales, de que la distancia que separa a un hombre blanco nacido en el barrio londinense de Belgravia de una mujer negra subsahariana es básicamente cultural, pero no existe una diferencia natural significativa entre ellos como para que no puedan deliberar en igualdad de condiciones (ni se nieguen el reconocimiento mutuo para ello) en la asamblea política de las Naciones Unidas. Pero eso es precisamente lo que ahora está en cuestión con la aplicación desigual y a gran escala de las tecnologías de la genética. Más allá del hecho en sí de la discriminación, la auténtica y peligrosa novedad es que la ética se queda ahora sin su principal argumento a favor de la igualdad social y política: la creencia en la igualdad natural. De modo que las tecnologías de mejora genética no sólo incrementarán la desigualdad social existente, sino que además eliminarán las bases teóricas con que se han afrontado hasta hoy las fuentes de la desigualdad, unas bases teóricas asociadas a la creencia de que todas las personas nacemos potencialmente iguales o, al menos, sin una desigualdad natural conocida a priori ni, en todo caso, suficientemente grande como para que no tenga sentido la idea moral y política de que todos somos naturalmente iguales, una creencia que ha sido fundamental para construir las ideas de igualdad moral y política y de una humanidad común. Con la aplicación de las nuevas tecnologías de mejora genética, la base igualitaria de los derechos humanos está peligrosamente amenazada.

Las discriminaciones por razón de sexo, raza y origen social se han combatido exitosamente con el argumento de que esos factores son arbitrarios con relación a la capacidad de desarrollar un trabajo intelectual y de participar activamente en la deliberación moral y política. El reconocimiento de esa arbitrariedad es fundamental para legitimar la no-discriminación en el acceso a la educación, el trabajo y el poder político por razón de sexo, raza u origen social. El reconocimiento de esa arbitrariedad ha proporcionado, además, un gran prestigio moral al ideal de igualdad de oportunidades. Con la igualdad de oportunidades se de-

nuncia la injusticia de la discriminación arbitraria. Sin embargo, las tecnologías genéticas de mejora introducen una nueva discriminación que ya no es arbitraria desde el punto de vista del acceso a la educación, el trabajo y la gestión de la política, puesto que los mejor dotados genéticamente pueden llegar a ser, en virtud de la eficiencia, los mejores candidatos a una educación superior, los trabajos especializados y los cargos sociales y políticos elitistas. Es un caso similar al de los discapacitados psíquicos actuales. Pese a que poseen iguales derechos básicos que los no-discapacitados, esos derechos no se extienden a determinadas oportunidades sociales en que el talento intelectual es un requisito fundamental de la tarea a desarrollar. Mi hipótesis es que, con el ideal actual de la igualdad de oportunidades en la mano, los no-mejorados genéticamente podrían llegar a ser tratados como discapacitados, una nueva discapacidad basada en la inferioridad productiva de los genes, en que tal inferioridad se confundiría con una suerte de deficiencia, debido a la ambigua distinción entre normalidad y anormalidad genética, como ya he mostrado anteriormente.

Por otro lado, los individuos no mejorados genéticamente no equivaldrían a personas actuales que, sin ser reconocidas como discapacitadas, sin embargo poseen una capacidad cognitiva baja o limitada respecto a la media de la población. No será el mismo caso porque con las tecnologías genéticas de mejora los no-mejorados serán fácilmente identificables como tales, es decir, serán reconocidos a priori como menos capacitados que los demás. El Estado y la sociedad dispondrán de una información personalizada que dividirá públicamente a los individuos entre mejorados y no-mejorados. Previsiblemente, el control social impedirá que nadie escape a esa catalogación.

Así pues, con las tecnologías genéticas de mejora la igualdad de oportunidades desvelará como nunca su verdadero rol social: el servicio a una sociedad meritocrática. En consecuencia, la igualdad de oportunidades se mostrará inservible para lo que la mayor parte de la población todavía cree que sirve: para favorecer una mayor igualdad social. Con las nuevas tecnologías genéticas de mejora, la igualdad de oportunidades no sólo no evitará una mayor desigualdad social, sino que la acentuará, puesto que los individuos mejorados genéticamente, que coincidirán, al menos inicialmente, con los más ricos, coparán los puestos sociales más relevantes. En consecuencia, y lo que aún es más destacable desde el punto de vista de la filosofía: la igualdad de oportunidades dejará de ser un ideal al servicio de una sociedad más igualitaria y, paradójicamente, se convertirá en el garante de una sociedad meritocrática fuertemente desigual.

HACIA UNA IGUALDAD NO MERITOCRÁTICA

¿Qué puede hacer la ética para adaptarse a la nueva situación? Hemos visto que la simple denuncia y la censura son insuficientes, puesto que los hechos pueden previsiblemente superar a las normas. La alternativa es la reformulación del ideal de igualdad de oportunidades con el fin de que éste no se vea atrapado en las contradicciones que he señalado. No es ahora el momento de ahondar en esa necesaria refundación de la igualdad de oportunidades, de manera que sólo apuntaré algunas ideas. Creo que el camino a seguir pasa por relativizar el peso

de los talentos naturales en la concepción de la igualdad de oportunidades. Generalmente, hemos entendido que la igualdad de oportunidades nivela las condiciones de desarrollo de los talentos con el fin de que éstos sean la base legítima de las desigualdades sociales y económicas. Pero, como hemos comprobado con la hipotética aplicación de las tecnologías de mejora genética de los talentos, el objetivo de la meritocracia puede llegar a comprometer la misma intención igualitarista del ideal. Sin embargo, si concebimos las oportunidades sociales como algo valioso al margen de los talentos, sin necesidad de asociarlas únicamente a ellos, tal vez entonces la igualdad de oportunidades siga siendo posible como ideal de justicia social. ¿De qué manera?

Creo que es posible de dos maneras diferentes. En primer lugar, como han hecho algunos autores liberales, interpretando la igualdad de oportunidades no como una *carrera abierta a los talentos* sino como una compensación social por la *suerte bruta* de los individuos. Así es como se conoce la tesis de que las oportunidades sociales deben distribuirse atendiendo a lo que los individuos pueden o no pueden controlar, frente a la tesis tradicional de la igualdad de oportunidades, que señala que las oportunidades sociales deben administrarse con el fin de eliminar las estructuras sociales injustas. Según esta nueva concepción, lo que cuenta es que las personas no deberían tener menos oportunidades como resultado de factores que están fuera de su control, en el sentido de que ellas no los han elegido. De esa manera, dado que el acceso a las tecnologías de mejora afecta desigual e involuntariamente a las oportunidades sociales de los individuos, éstos deberían disponer de un acceso igual a tales mejoras, puesto que está claro que, por ejemplo, la modificación genética prenatal no es algo que esté bajo el control de los directamente afectados. Sin embargo, hemos visto que, en la práctica, el acceso igualitario a las tecnologías genéticas de mejora puede ser una quimera a corto plazo, lo que no evitará el mal irreversible del uso de dicha tecnología para la libertad y la igualdad de las personas.

Por esa razón, creo que, en segundo lugar, el camino apropiado es una reformulación política de la igualdad de oportunidades. ¿Cómo se llega a ella? Antes de nada, habría que separar claramente la parte técnica de la parte ética de la igualdad de oportunidades. La igualdad de oportunidades, tal como algunos la definen habitualmente, se reduce a una cuestión técnica: seleccionar el mejor candidato a un puesto social. En cambio, la parte ética apunta a un objetivo moral: que todos los candidatos partan de igualdad de condiciones en la línea de salida de la competición social. Ahora bien, esa parte ética de la igualdad de oportunidades, claramente igualitarista en sus intenciones, en el fondo sirve a una sociedad desigual y meritocrática, lo que convierte el ideal ético de la igualdad de oportunidades, en esta segunda acepción, en una autocontradicción. La interpretación de la igualdad de oportunidades como compensación por la suerte bruta intenta resolver esa contradicción interna devolviendo la intención igualitarista originaria al ideal, pero esa nueva interpretación liberal no tiene en cuenta la naturaleza política de las oportunidades sociales.

Las oportunidades sociales son un bien político por dos razones. En primer lugar, porque la existencia de unas oportunidades sociales u otras no es neutral políticamente, sino el resultado de una pugna entre intereses y concepciones diversos del bien común. La prueba más visible de ello es la historicidad de las

oportunidades sociales y su estrecho vínculo con el contexto que les dan sentido y relevancia práctica. En otras palabras, cada sociedad y cada época determinan lo que debe ser entendido como oportunidades sociales valiosas. El triunfo de una determinada concepción pública de las oportunidades sociales es, sin duda, un triunfo político, en que finalmente unas oportunidades son públicamente evaluadas como mejores a otras. En segundo lugar, las oportunidades sociales son un bien político porque tienen la propiedad de dar poder a las personas que las disfrutan. Tener acceso a la universidad, a la sanidad, a un trabajo digno, a una ayuda estatal o a dirigir un país ofrece un poder a las personas que gozan de esas oportunidades que excluye a quienes no las poseen, un poder fácilmente transformable en libertad e independencia.

Así pues, si atendemos a la naturaleza política de las oportunidades, pronto comprenderemos que éstas no deben ser tratadas únicamente como una cuestión de merecimiento personal, puesto que nadie merece un mayor peso político o una mayor libertad que los demás. Las oportunidades sociales, además de servir a la eficiencia productiva, también dan libertad e independencia a sus beneficiarios. Si tenemos todo esto en cuenta, deberíamos concluir que el acceso a las oportunidades sociales (ya sean educativas, sanitarias, laborales o de otro tipo) no debería estar regulado únicamente por razones de mérito personal, sino también y de forma prioritaria por razones de libertad e independencia personal. Dicho de otro modo, que un individuo supere a otro, por razones de mérito, en el acceso a una plaza de educación superior o a un trabajo especializado y bien remunerado no debería otorgarle una mayor libertad e independencia, sino tan sólo un modo diferente (tal vez más satisfactorio desde el punto de vista del bienestar) de obtener esa igual libertad e independencia que merece.

Nadie merece más libertad o poder por tener un talento más valioso socialmente o por aprovechar mejor las oportunidades sociales o, simplemente, por tener acceso a algunas de ellas. De modo que, a mi entender, la interpretación adecuada de la igualdad de oportunidades, si es que este ideal debe ser mantenido como apropiado en una sociedad justa e igualitaria, debería concebirse como un igual acceso a una vida más libre e independiente del dominio de los otros, al margen de quién logra finalmente el bien escaso al que da acceso la oportunidad, un bien que probablemente muchos desean pero que, en ocasiones, sólo unos pocos, por razones tanto de eficiencia productiva como de mérito personal, deben obtener. Así entendida, la igualdad política de oportunidades, tal como la podríamos bautizar, debería ser moral y políticamente prioritaria tanto a las razones de eficiencia como de merecimiento, justo lo contrario de lo que sucede con las habituales interpretaciones liberales de la igualdad de oportunidades. La realidad social que proyectan las tecnologías genéticas de mejora pone sobre la mesa, con más fuerza que nunca, la necesidad de la redefinición ética de un ideal tan apreciado como ambivalente, pero sin duda alguna irrenunciable, como es la igualdad de oportunidades.

REFORMULAR LA HUMANIDAD COMÚN

¿Qué es lo que nos convierte en humanos? Aristóteles se refería al lenguaje y la racionalidad como nexo de todas las criaturas llamadas humanas. Algunos an-

tropólogos contemporáneos todavía insisten en que la humanidad se caracteriza por el uso inteligente de la tecnología (Carbonell y Sala, 2002). Hoy sabemos, sin embargo, que tanto el lenguaje elaborado y la capacidad de raciocinio como la utilización de la tecnología no son una exclusiva de la especie humana. ¿Qué nos diferencia de las otras especies y nos hace ser humanos pues? No podemos aceptar la hipótesis del alma sin ser creyentes, y el relativismo cultural nos ha enseñado que tampoco podemos vincular la humanidad al hecho de compartir determinados valores sociales y culturales. La ciencia contemporánea propone un nuevo lugar de encuentro de la humanidad: son humanos los organismos que comparten los genes de la humanidad. Sin embargo, con la manipulación genética, es precisamente eso lo que está en juego: la posibilidad de alterar significativamente los genes que nos hacen ser lo que somos, y si esa alteración se distribuye desigualmente, el peligro de una humanidad dividida se vuelve más presente.

En este inquietante contexto, podemos depositar nuestra confianza en Kant una vez más y recurrir a la autonomía moral del individuo como fuente de la dignidad y la humanidad. La ventaja de la autonomía moral, para nuestro propósito, es doble: por un lado, pese a que nuestra especie no es la única que parece tener un comportamiento moral, sí podemos afirmar que es la única con capacidad de auto-crítica moral (aunque esa capacidad necesita de un contexto cultural apropiado que no siempre existe); por otro lado, la autonomía moral es potencialmente la misma en todos los seres humanos, independientemente del color de la piel, el sexo, la cultura, la inteligencia y las pequeñas diferencias genéticas conocidas. Habermas, sin embargo, insiste en que la ingeniería genética actual acaba por lesionar la misma autonomía moral, como hemos visto al comienzo de este escrito. Sin embargo, pese a que no he mostrado mucho entusiasmo por la crítica de Habermas a la manipulación genética, lo cierto es que la división genética de la humanidad puede producir nuevas creencias sociales de rechazo moral entre las diversas partes de esa división. Como también he recalcado al comienzo, los valores y las creencias están directamente asociados a los contextos a los que pertenecen, de forma que un cambio sustancial o *radical* de esos contextos (producido, por ejemplo, por las transformaciones biológicas) puede acarrear un cambio igualmente radical de los valores y las creencias. Así que no es descartable que la futura desigualdad genética origine una desigualdad moral que, como también hemos visto, sea mucho más poderosa e impermeable que cualquier otra forma de desigualdad en cualquier otro momento de la historia.

La conexión entre igualdad moral e igualdad natural es mucho más fuerte de lo que imaginamos (aunque quisiera no tener razón). Por eso cuesta hoy tanto aceptar, por ejemplo, que los animales tengan los *mismos* derechos que las personas. De modo que si las tecnologías de mejora genética cuestionan la futura confianza en la igualdad natural de los seres humanos, sin duda el ideal de igualdad moral y política se resentirá. La opción de la ética post-genética debería ser entonces la reformulación de la humanidad común, por ejemplo reinventando el ideal de igualdad natural. Eso no significa que debamos fundamentar ontológicamente (aunque se trate de una ontología moral) la ética de la especie, como propone Habermas. Lo que deberíamos ser capaces de hacer es poner el acento de la humanidad común en aspectos de la naturaleza humana menos dependientes de las características físicas y psíquicas de los individuos y más ligados a los

intereses y las necesidades fundamentales de todo ser humano en un sentido amplio (y no restringido a la autonomía moral), con la esperanza de que esos intereses y necesidades no sean nunca tan poco comunes como para provocar una escisión irreparable en la especie.

BIBLIOGRAFÍA

- Buchanan, A *et al.*, *Genética y justicia*, Madrid: Cambridge University Press, 2002.
- Camps, Victoria, «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», *Isegoría*, n. 27, 2002.
- Carbonell, E. y Sala, R. *Encara no som humans*, Barcelona: Empúries, 2002.
- Fukuyama, Francis, *El fin del hombre*, Madrid: Suma de Letras, 2003.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Mehlman, M.J. y Botkin, R., *Access to the genome*, Washington: Georgetown University Press, 1998.
- Puyol, Àngel, *El discurso de la igualdad*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Rousseau, J. J., *Emili o de l'educació*, Vic: EUMO, 1989.
- Singer, Peter, «De compras por el supermercado genético», *Isegoría*, n. 27, 2002.